16e ANNÉE (2e SÉRIE). N° 10. 8 MARS 1894.

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE,
HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION,
CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR : A. DENIS,
Chanoine, ancien secrétaire général de l'Evêché de Langres.

RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT,
Ancien supérieur du Grand-Séminaire de Langres.

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement est de 13 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *pour la France, l'Alsace-Lorraine, la Belgique et la Suisse, et de 15 fr. pour les autres pays; — de 8 fr. ou 10 fr. sans le Supplément, selon les pays.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le chanoine DENIS, directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

—

Q. — A propos de l'exposé sur la grâce que je viens de lire dans l'*Ami* du 28 décembre, permettez-moi de demander une explication que je désire depuis longtemps.

La qualité surnaturelle ajoutée à l'âme sainte et y tenant lieu d'une nature d'espèce divine, est-elle inhérente à l'âme, de manière à ne faire qu'un seul principe d'opérations avec sa nature propre ? Ou bien, n'est-elle dans l'âme que comme dans un pur sujet dont elle a besoin pour exister, mais dont elle est indépendante pour agir, la nature humaine et l'accident surnaturel qu'elle soutient étant deux principes d'opérations qui agissent chacun de son côté, qui influent sans doute l'un sur l'autre, mais qui enfin ne constituent pas un seul principe composé.

En suite de cela, par quelle faculté se fera la vision intuitive ? Est-ce par la faculté même de notre intelligence naturelle, mais élevée, agrandie, fortifiée, *confortata,* comme dit saint Thomas ? Ou bien est-ce par une nouvelle faculté, par une intelligence d'espèce divine existant à côté ou, pour mieux dire, au-dessus de la première, sans être le simple perfectionnement de celle-ci, sans se confondre avec elle, mais s'en distinguant comme la faculté de voir de celle d'entendre ? Saint Thomas dit bien que la lumière de la gloire fortifiera l'intelligence pour la rendre capable de voir Dieu. Mais veut-il dire que c'est précisément la faculté naturelle de l'intelligence qui sera fortifiée jusqu'à percevoir un objet spécifiquement distinct du sien propre, l'essence formelle et immédiate de Dieu ? Ou bien prend-il l'intelligence dans un sens plus large et prétend-il seulement que la partie intellectuelle de notre âme recevra une nouvelle faculté de connaître par laquelle elle exercera la vision intuitive sans avoir besoin de mettre en jeu l'intelligence dont elle est le sujet naturel et plus que le sujet, le principe et la cause, tandis qu'elle n'est que le sujet de l'intelligence surnaturelle qui lui montre la face de Dieu ? En d'autres termes encore, la vision béatifique appartenant toujours à notre âme comme à son sujet, appartiendra-t-elle à notre intelligence naturelle surnaturalisée ou à une intelligence surnaturelle constituant une faculté nouvelle et indépendante ?

Il me semble que je comprendrais ceci mieux que cela ; car des objets formellement différents demandent des facultés formellement différentes, et je ne conçois pas une faculté de voir qui par une simple modification atteigne l'objet propre de la faculté d'entendre.

R. — Tous les mystères divins sont, par quelque côté, difficiles à admettre, parce qu'ils sont au dessus des forces naturelles de l'intelligence. Celui de la grâce n'échappe pas à cette loi générale. La grâce est une qualité surnaturelle, qui informe premièrement la substance même de l'âme qu'elle élève à un degré d'être supérieur à celui de toute créature naturelle, sans pourtant que ce soit l'être même de Dieu. Elle élève ensuite, par l'intermédiaire de la substance, les facultés naturelles à un degré supérieur d'être et d'opération. Si la substance reste la même, comment peut-elle être élevée au dessus d'elle-même ? Peut-elle devenir par la grâce ce qu'elle ne saurait jamais être par le développement le plus parfait de son être naturel ? Si les facultés de l'intelligence et de la volonté conservent dans l'état où les met la grâce leur entité et leur puissance naturelles, comment peuvent-elles produire des actes dont l'essence est de dominer toute faculté naturelle ?

Pour sortir de cette difficulté, différents systèmes ont été imaginés. Le plus simple de tous, mais en même temps le plus absurde, est que, par la grâce, l'homme aurait en lui la nature même de Dieu, la substance de Dieu. Ce serait Dieu lui-même qui ferait en nous toutes les opérations de la grâce. Il croirait lui-même à sa propre parole par la foi, se confierait en lui-même par l'espérance, s'aimerait lui-même par la charité, se verrait lui-même dans la lumière de gloire. Tout cela se ferait ainsi par Dieu, mais dans l'homme qui participerait ainsi aux opérations divines aussi bien qu'à l'être divin. Cette explication fait complètement évanouir la difficulté de comprendre que les facultés naturelles soient élevées à des opérations qui les dépassent. Mais malheureusement elle crée une difficulté beaucoup plus grande, savoir comment l'homme peut être élevé jusqu'à être Dieu et jusqu'à faire par la nature de Dieu les opérations divines. De quelque façon qu'on imagine cette déification de l'homme, elle est absolument panthéiste. Elle a en outre l'inconvénient de fausser la notion des actes surna-

turels. Ces actes en effet, quels qu'ils soient, ont, quant à leur nature, un côté humain, et, quant à leur suppôt, un côté personnel qui disparaissent dans l'explication panthéiste. En effet, dans cette explication, ce n'est plus l'homme avec sa nature humaine qui croit, qui espère, qui aime Dieu et le prochain, qui pratique l'humilité, la patience : c'est Dieu par sa nature divine ; c'est Dieu en personne. Il n'y a plus d'actes de la grâce autres que les opérations divines.

Une autre explication est celle qui plairait davantage à notre vénéré correspondant, la dualité des facultés, laquelle, par une conséquence nécessaire, entraînerait la dualité des sujets. D'après cette explication, il y aurait dans l'homme sanctifié par la grâce deux facultés d'intelligence : l'intelligence naturelle et une nouvelle faculté d'intelligence autre que l'intelligence naturelle, une intelligence surnaturelle. La première produirait les actes naturels d'intelligence ; la seconde les actes surnaturels. — Mais ce ne serait pas assez qu'il y eût double faculté, il faudrait qu'il y eût encore double sujet. Car, si pour l'objet surnaturel, il faut une faculté surnaturelle proportionnée, pour la faculté surnaturelle il faut aussi un sujet surnaturel proportionné. — Cette explication conduit donc à admettre, dans l'homme sanctifié par la grâce, deux êtres complets, deux sujets, deux genres de facultés et d'opérations, unis sans doute par un lien qui vraisemblablement serait celui de la personne, mais opérant distinctement, ayant leur être distinct à la façon de deux natures hypostatiquement unies dans le Verbe incarné et conservant leur distinction de nature et d'opérations.

Pour échapper à une difficulté, cette manière de concevoir l'être surnaturel en créée plusieurs autres et plus graves. La première èt principale est de trouver dans l'objet la distinction qui sert de base à la distinction des facultés d'abord, des sujets ensuite. Nous allons le montrer successivement pour l'intelligence et pour la volonté.

Qu'il y ait des objets intelligibles répondant à l'intelligence naturelle, c'est ce qui ne peut faire aucun doute. Qu'il y ait des objets surnaturels, c'est ce qui n'est pas moins certain ; mais on ne trouvera pas un objet surnaturel qui ne renferme des données naturelles accessibles à l'intelligence naturelle. Ainsi, dans le mystère de la sainte Trinité, ce qui est surnaturel, c'est la Trinité des Personnes dans l'Unité de la Substance divine. Dans cet objet, l'unité de la substance divine peut être naturellement connue ; de plus les notions d'unité, de trinité, de substance, de personne, font partie de l'objet de l'intelligence naturelle. L'acte de foi sur ce mystère ou l'adhésion à ce mystère qui est l'acte surnaturel, ne saurait être produit sans l'intelligence de ces notions d'ordre naturel. Par conséquent, si surnaturel que soit ce mystère, objet de notre foi, il n'est pas si exclusivement surnaturel qu'il ne comprenne aussi plusieurs éléments naturels. On peut en dire autant de tous les autres objets surnaturels. D'où nous tirons cette conséquence que, si la faculté intellective doit répondre à l'objet qu'elle doit saisir, il faut que cette faculté soit surnaturelle de telle façon qu'elle soit en même temps naturelle et qu'il n'y a pas lieu de supposer deux facultés distinctes, une exclusivement naturelle, l'autre exclusivement surnaturelle.

Il en est de même des objets surnaturels vers lesquels doit se porter la volonté de l'homme sanctifié par la grâce. Aucun de ces biens n'est tellement surnaturel qu'il ne renferme des éléments de bien naturel sans lesquels le bien surnaturel ne pourrait être désiré par la volonté. On pourrait déjà le conclure de ce qui vient d'être dit sur l'objet surnaturel de l'intelligence : car la volonté suit l'intelligence. Mais on peut le montrer encore directement en considérant chacun des biens surnaturels auxquels l'âme sanctifiée peut s'attacher. Prenons pour exemple la béatitude de la vision intuitive qui est la fin dernière dans l'ordre surnaturel. Pour que cette béatitude surnaturelle soit désirable, il faut qu'elle soit la béatitude, c'est-à-dire, la fin même vers laquelle la volonté se porte naturellement. Impossible de séparer dans cet objet ce qui serait la béatitude naturelle et ce qui serait la béatitude surnaturelle. C'est une seule et même béatitude à la fois naturelle et surnaturelle : naturelle parce qu'elle réalise les conditions de la fin dernière vers laquelle se porte la volonté naturelle ; surnaturelle parce que l'objet dans la possession duquel se trouve ce souverain bonheur est surnaturel. Nous pouvons donc conclure, pour l'objet de la volonté, comme pour celui de l'intelligence, qu'il n'est pas possible de trouver un objet exclusivement surnaturel ; mais qu'en tout objet, bon surnaturellement, il entre nécessairement des éléments de bonté naturelle. D'où cette conséquence, déjà établie, que, si la faculté doit répondre à l'objet, il n'y a pas lieu d'admettre à côté de la faculté naturelle une faculté exclusivement surnaturelle ; mais que la faculté qui produit les actes de vertu surnaturelle doit être à la fois naturelle et surnaturelle.

Un autre inconvénient capital de cette explication est de détruire entièrement la notion de la grâce et de la sanctification. Si en effet la grâce constitue des facultés nouvelles et distinctes à côté des facultés naturelles et un sujet surnaturel distinct à côté du sujet naturel, la grâce est en dehors de la nature. On ne comprend plus comment elle pourrait être une qualité dont la nature serait le sujet. L'homme ne serait plus, à proprement parler, sanctifié, mais seulement uni à une sainteté qui serait en dehors de lui. La justice surnaturelle lui serait purement extrinsèque. Il ne serait pas intérieurement transformé, régénéré, déifié. La grâce ne serait pour lui qu'un revêtement extérieur plus ou moins adhérent qui le laisserait dans le fond ce qu'il est par sa nature ; ce ne serait que comme une couche superficielle

de métal précieux, une couche d'or, recouvrant, sans le rendre meilleur, le métal inférieur, le plomb de la nature. C'est la négation de la nature et des propriétés de la grâce sanctifiante. La grâce est en effet une rénovation intérieure de l'esprit (Eph. IV, 24), une renaissance divine (1 Joan. III, 9) en vertu de laquelle nous sommes véritablement les fils de Dieu (Rom. VIII, 16; 1 Joan. III, 1); une forme en vertu de laquelle nous ne sommes pas seulement réputés justes, mais justes en réalité, une charité répandue dans nos âmes par l'Esprit saint et qui leur est inhérente (Conc. Trid. sess. 6, c. 7 et c. 11).

Il faut donc abandonner cette explication des deux espèces de facultés et, ce qui en est la conséquence logique, des deux sujets. La vérité catholique est que la substance même de l'homme et ses facultés naturelles sont élevées par la grâce à l'être surnaturel ; qu'elles deviennent ainsi surnaturelles sans cesser d'être naturelles ; que grâce et nature sont, dans l'homme juste, un seul sujet ; que ses facultés tout en conservant leur être naturel deviennent principe surnaturel des opérations saintes. Il n'y a, dans l'homme sanctifié, qu'une nature, mais une nature sanctifiée ; une intelligence, mais une intelligence surnaturellement éclairée ; une volonté, mais une volonté surnaturellement animée par la grâce. C'est de ce sujet unique, naturel par sa substance et ses facultés, surnaturel par la grâce qui les informe, que procèdent tous les actes surnaturels.

En particulier l'acte de la vision intuitive procède de l'intelligence élevée par la lumière de gloire, non pas d'une faculté intellectuelle autre que l'intelligence naturelle, mais de cette faculté élevée à un état autre que sa condition purement naturelle. Cet état est caractérisé par la puissance surnaturelle que communique à l'intelligence la lumière de gloire. Tel est l'enseignement qui ressort avec la plus complète évidence des passages où saint Thomas parle de la vision intuitive ou de la lumière de gloire qui dispose l'intelligence à cette vision. Nulle part en effet il ne dit ni ne laisse supposer que la lumière de gloire ajouterait dans l'âme une nouvelle faculté, une intelligence nouvelle. Il s'exprime au contraire de manière à faire toujours entendre que c'est l'intelligence naturelle elle-même qui a besoin d'être confortée, d'être élevée et qui l'est véritablement pour voir Dieu dans son essence. C'est dans la même intelligence qu'il place la vertu ou puissance supérieure à la puissance naturelle, la perfection déiforme par laquelle elle est rendue capable de voir Dieu en lui-même. Cette vertu nouvelle est une augmentation de sa puissance de connaître et non la création à côté d'elle d'une nouvelle faculté distincte d'elle : « La vertu naturelle de l'intelligence créée ne suffisant pas pour voir l'essence divine, il faut que la grâce de Dieu augmente sa puissance de connaître. Et cette augmentation de sa puissance de connaître, nous l'appelons l'illumination de l'intelligence » (1 P. q. 12, a. 5, c.). — « La lumière créée (il s'agit de la lumière de gloire) est nécessaire pour voir l'essence de Dieu ; — non pas pour que, par cette lumière, l'essence de Dieu devienne intelligible : elle est intelligible par elle-même ; — mais pour que l'intelligence devienne capable de la connaître, à la façon dont une puissance devient par l'habitude acquise plus puissante pour opérer (ib. ad 1). » Inutile de citer les autres passages semblables, mais il ne sera pas sans intérêt de transcrire l'objection suivante et sa réponse. L'objection est la raison même sur laquelle on pourrait s'appuyer pour établir qu'il faudrait, à côté de l'intelligence naturelle, une autre faculté intellectuelle pour voir Dieu en lui-même. Elle est tirée de ce que l'objet est supérieur à la faculté naturelle.

« Aucune lumière ne peut, venant s'ajouter à la vue, élever la vue à percevoir ce qui excède la faculté naturelle de la vue corporelle : la vue en effet ne peut voir que les objets colorés. Mais la substance divine excède toute la capacité de l'intelligence créée plus que l'intelligence elle-même n'excède la capacité des sens. Conséquemment nulle lumière survenant ne saurait élever l'intelligence créée à voir la substance divine. »

A cette objection saint Thomas répond : « La substance divine n'est pas en dehors de la faculté de l'intelligence créée comme quelque chose qui lui serait totalement étranger... mais comme quelque chose qui excède sa puissance, comme les extrêmes des objets sensibles sont au delà de la puissance des sens. C'est pour cela que le philosophe (Metaph. II, text. com. 7) dit que notre intelligence est, au regard de ce qu'il y a de plus éclatant, comme l'œil du hibou au regard de la lumière du soleil. Il faut donc à l'intelligence créée une lumière divine qui la fortifie pour qu'elle puisse voir l'essence divine » (Contra Gent. 1, 3, c. 54). C'est donc l'intelligence créée, la faculté naturelle de l'intelligence, fortifiée et élevée par la lumière de gloire qui voit Dieu.

De tout ce qui précède il faut conclure que le principe d'où procèdent les actes surnaturels, le principe élicitif, c'est la faculté naturelle informée et élevée par la grâce.

Ici toutefois se place une controverse entre Scotistes et Thomistes. Les uns et les autres s'accordent à admettre que l'acte surnaturel procède de la faculté naturelle élevée et fortifiée par la grâce. Mais les Scotistes distinguent dans cet acte deux entités distinctes, incomplètes, chacune à part, et se complétant l'une l'autre. La première entité serait ce qu'il y a dans l'acte de vital, comme procédant de la nature : la vie est en effet le mouvement ou l'action procédant d'un principe intérieur. La seconde entité serait ce qu'il y a dans l'acte de perfection surnaturelle. La nature serait le principe de la première entité ; la grâce, la lumière de la foi, l'amour de la charité, la lumière de gloire, etc., serait le principe de la seconde entité. Il n'y aurait pas deux facultés, mais une seule qui, par sa puissance naturelle,

produirait l'acte en tant que vital et, par sa qualité surnaturelle, produirait le même acte en tant que surnaturel.

Mais les Thomistes nient qu'on puisse mettre cette distinction entre les entités de l'acte surnaturel et entre les causalités de la nature et de la grâce. Pour eux, tout l'acte surnaturel est vital et procède de la faculté naturelle, et tout l'acte de la faculté naturelle est surnaturel, parce que la nature n'opère que sous l'influence de la grâce qui l'élève et la fortifie. Ainsi, dans l'acte de foi, l'intelligence éclairée et mue par la lumière divine adhère à la vérité révélée par un acte unique dont le motif, d'ordre surnaturel, met en mouvement l'intelligence naturelle élevée et fortifiée par la grâce, l'intelligence agissant aussi bien avec la qualité surnaturelle qu'elle tient de la grâce qu'avec les forces qu'elle tient de la nature. Ainsi, dans un ouvrage fait par un habile ouvrier, il n'y a pas à faire deux parts distinctes, l'une qui serait celle de l'ouvrier en tant qu'ouvrier, et celle de l'ouvrier en tant qu'habile. L'action de l'ouvrier comme ouvrier s'étend à l'ouvrage tout entier et à la perfection même due à son habileté ; et l'habileté de l'ouvrier s'étend à tout l'ouvrage, même à ce qui en fait le fond, et non seulement au surcroît de perfection qui résulte de son habileté. Il n'y a pas deux entités dont l'une serait l'ouvrage lui-même sans sa bonté, et l'autre la bonté sans l'ouvrage, mais une seule et même entité : un bon ouvrage.

On peut discuter ces deux sentiments. Nous préférons le sentiment thomiste, parce qu'il nous paraît répondre mieux aux données générales de l'ordre surnaturel et à la nature spéciale de la grâce qui, par son union avec la nature, élève celle-ci et constitue avec elle une nouvelle nature, une nature surnaturelle de laquelle procèdent comme de leur principe les facultés et les opérations surnaturelles.

Q. — Dans le très remarquable article qui remplit votre 52e numéro de l'année 1893, vous revenez sur l'essence de la grâce et, comme dans les travaux précédemment publiés par vous sur ce sujet dans votre revue, vous condamnez comme une erreur l'interprétation littérale du *divinæ consortes naturæ* que professent les thomistes en général et beaucoup d'autres théologiens de marque ; puis, expliquant votre propre sentiment, vous soutenez avec une grande clarté que le surnaturel, loin d'être une participation substantielle à la nature divine qui est à vos yeux absolument incommunicable, est simplement *un accident qui communique à la créature une perfection supérieure à toutes ses exigences naturelles et à toutes les exigences de quelque nature que ce soit.*

Les fondements de votre sentiment sont : 1° les impossibilités théologiques que soulève l'opinion opposée ; 2° surtout le texte du concile de Trente : « Unica formalis causa (justificationis impii) est justitia Dei non quâ ipse justus est sed quâ nos justos facit. » (Sess. 6, cap. 7).

Permettez-moi, Monsieur le directeur, de vous soumettre respectueusement quelques réflexions pour établir qu'on ne peut s'appuyer sur le concile de Trente pour qualifier d'erreur le sentiment contraire au vôtre et que les impossibilités théologiques qui vous le font rejeter s'harmonisent à merveille avec les dogmes de l'Eglise.

1° Vous conviendrez avec moi, Monsieur le Directeur, que l'on ne peut entendre légitimement le texte d'un concile que dans le sens où il l'a donné lui-même, et que ce sens est déterminé par l'objet que ces auteurs ont voulu définir ou enseigner.

Or le concile de Trente a-t-il jamais songé à définir la nature de la grâce dans le texte en question ? Non, personne n'oserait le soutenir. Ce qu'il avait à définir dans cette 6e session et ce qu'il a défini en particulier dans son 7e chapitre, c'est la vérité catholique sur la nature de la justification du pécheur.

Vous le savez mieux que votre serviteur, Monsieur le chanoine, les protestants soutenaient que la justification n'est point une opération divine qui, affectant intrinsèquement l'âme du pécheur, la purifie effectivement de ses iniquités et la rende foncièrement juste et sainte, mais qu'elle n'est qu'une imputation extrinsèque, méritée par Jésus-Christ, de la justice même par laquelle Dieu est juste en lui-même, le pécheur ne recevant réellement aucune transformation intérieure et restant dès lors tel qu'il est dans le désordre de ses pensées, de ses affections et de ses mœurs.

Voilà l'erreur contre laquelle le concile de Trente enseigne que la cause formelle de la justification du pécheur est bien la justice de Dieu, non pas celle par laquelle il est juste lui-même et en lui-même, mais celle par laquelle il nous rend justes en nous-mêmes, celle dont la communication nous renouvelle dans l'esprit de notre âme, faisant que, recevant vraiment en nous-mêmes la justice de Dieu, nous ne sommes pas seulement réputés justes, mais que nous en avons à juste titre le nom et l'effet.

Telle est, Monsieur le chanoine, la suite du texte, vous le savez. Vous le voyez : s'il y est dit clairement que la justice de Dieu, en tant qu'elle est en lui-même, n'est pas la cause de la justice dont le pécheur doit être revêtu et pénétré pour être réellement juste, il n'est dit ni donné à entendre nulle part que cette même justice de Dieu n'est pas celle-là même qui est communiquée au pécheur et qui le rend proprement et effectivement juste. Loin de là. Je me garderais certes de soutenir que le concile *ait rien voulu* dire en faveur de l'opinion que vous rejetez, mais je suis parfaitement autorisé à soutenir que ces paroles « unica causa formalis (justificationis peccatoris) est justitia Dei quâ nos justos facit, quâ videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostræ etc. » ne sont pas loin de signifier que la justice du pécheur justifié n'est que la justice de Dieu lui-même en tant qu'elle lui est réellement communiquée et qu'elle le rend effectivement digne de l'amour divin. En tous cas, ces paroles sont manifestement plus favorables au sentiment de l'école thomiste qu'à l'opinion embrassée par vous. Le texte du concile de Trente ne fournit donc aucun appui sur lequel vous puissiez, Monsieur le chanoine, établir votre thèse, ni aucune arme que vous puissiez tourner contre la thèse opposée.

Les impossibilités théologiques ne sont pas de meilleures raisons pour dire que la grâce n'est pas une participation substantielle à la nature divine et à la vie infinie. Nous pouvons, en effet, soutenir cette doctrine qui découle de la notion du surnaturel et de l'interprétation littérale des textes sacrés, sans dire que la personnalité humaine soit absorbée par la divinité, ni que Dieu devienne une créature en élevant une âme jusqu'à lui par une communication réelle de la vie qu'il donne à son Fils et à son Esprit.

Je ne veux certes point m'attarder à vous expliquer la théorie que je défends contre la note d'erreur ; mais dès lors que, suivant la foi, le Verbe a pu se communiquer à la nature humaine sans cesser d'être Dieu, rien n'empêche de supposer qu'il a su trouver le moyen de se communiquer par l'Homme-Dieu à chacun des humains, sans rien perdre du respect qu'il se doit. Cette interprétation de la grâce est même la seule qui s'har-

monise non seulement avec le sens littéral de textes sacrés innombrables, mais encore avec les dogmes de l'Incarnation, de la Rédemption, de l'Eucharistie et de la vision béatifique. Il n'y a qu'une participation substantielle de la nature et de la vie divine qui puisse être en proportion réelle avec l'incarnation substantielle de Dieu dans la personne de son Fils, avec la mort sanglante de Dieu sur la croix, avec le don substantiel de Dieu dans l'Eucharistie, enfin avec la vue de Dieu face à face comme il est et comme il se voit lui-même. Un simple accident, une simple qualité, d'ailleurs, est sans aucune proportion avec toutes ces réalités substantielles qui sont le fond des dogmes chrétiens.

Au surplus un accident, une qualité accidentelle ne répond à rien de ce qu'expriment les grandes et sublimes paroles que vous connaissez, Monsieur le chanoine : « Divinæ consortes naturæ. In lumine tuo videbimus lumen. Gratia vita Dei, etc.. etc. »

Enfin qu'est-ce que c'est qu'un accident qui est au-dessus de toutes les exigences de toute créature, par conséquent au-dessus de ce qui est créé ou peut être créé ? Evidemment il ne peut être que divin dans toute la force du terme. Et ce qu'il y a en lui de divin, ce n'est pas seulement la puissance infinie qui le produit : non, c'est proprement lui-même qui est divin, étant au-dessus de toute nature créée et possible.

Or un accident divin ne se comprend pas. Car en Dieu tout est essentiel et substantiel. Admettons dès lors que ce soit une perfection absolument divine. Mais une telle perfection est *quid unum* avec la nature divine. Par conséquent si Dieu la communique, il communique aussi la nature dont elle est l'inséparable propriété.

Ainsi, même dans votre explication de la grâce, on est obligé de revenir, Monsieur le directeur, à la doctrine que vous combattez, et de retomber dans toutes les difficultés qui vous en éloignent. Voilà plus de trente ans que je connais les deux systèmes, et entre les deux je n'ai jamais hésité à embrasser celui qui est le plus glorieux pour Dieu et le plus consolant pour l'homme, bien persuadé que si excessives que soient les prétentions et les espérances humaines, la bonté et la puissance de l'Infini sont disposées à nous donner plus encore que nous pouvons désirer, et que les révélations de l'immensité de ses dons expriment en notre langue incomparablement plus que nous ne pouvons comprendre. C'est pourquoi. Monsieur le directeur, n'ayant aucun droit pour vous demander d'insérer cette lettre dans votre revue, je vous prie humblement de retirer au moins la qualification d'erreur dont vous avez noté l'opinion que vous rejetez et le sens mauvais et inacceptable dont vous avez stigmatisé le panthéisme surnaturel. Non seulement le panthéïsme surnaturel ne compromet en rien la distinction des êtres et des substances, il les affirme, au contraire, et il les glorifie par l'union intime à laquelle la vie infinie appelle la vie humaine et dans laquelle nos intelligences et nos cœurs trouvent un bonheur supérieur à tout ce qu'ils peuvent naturellement concevoir.

R. — Nous serions heureux de faire plaisir au vénérable archiprêtre qui nous a adressé les observations qui précèdent et de retirer la note d'*erroné* que nous avons attribuée au sentiment qu'il préfère. Non seulement nous ne pouvons pas la retirer ni l'adoucir, mais nous devons la rendre plus dure encore. Car nous pouvons théologiquement aller jusqu'à qualifier cette doctrine de *voisine de l'hérésie*. Si nous ne l'avons pas fait tout d'abord, c'est d'un côté par ménagement, parce que nous savons que ce sentiment est encore admis par une certaine quantité de théologiens que nous ne voulions pas froisser ; d'un autre côté, parce que la qualification que nous avons employée est exacte et qu'elle suffisait à notre dessein. Mais, ayant lâché le mot de voisine de l'hérésie, nous le justifierons.

Notre vénéré confrère fait erreur : 1° en disant que nous condamnons l'interprétation littérale du *divinæ consortes naturæ :* loin de la condamner, nous l'acceptons, au contraire, de la manière la plus complète. Bien que l'on puisse traduire les mots *divinæ naturæ*, en grec, θείας φύσεως sans article, par *une nature dinive* et entendre par là non pas la propre nature *de Dieu* par laquelle il est Dieu, mais *notre* nature divine qui n'est autre que la grâce, nous ne faisons aucune difficulté de les prendre dans le sens de la nature divine de Dieu lui-même : cette explication est la plus communément, sinon universellement admise, et elle n'est pas moins grammaticale que l'autre. Quant au mot *consortes*, en grec κοινωνοί, nous le traduisons par *participants* et nous l'entendons d'une participation non seulement morale, mais encore physique et réelle. Peut-on étendre davantage le sens littéral ?

Il fait encore erreur 2° en supposant que les thomistes entendent ce texte au sens où il l'entend lui-même : saint Thomas s'est tant de fois et si clairement prononcé à l'encontre qu'il ne peut y avoir aucun thomiste de ce côté. Ce ne sont pas les thomistes, mais ceux qui leur sont le plus opposés en matière de théologie, les pétavistes (nous forgeons le nom) qui, égarés par plusieurs assertions du P. Pétau et ne tenant pas compte de quelques réserves caractéristiques formulées par lui, se sont bonnement imaginés être avec lui en affirmant que la grâce est la nature même de Dieu ou la personne du Saint-Esprit. Nous citerons saint Thomas et il sera facile de voir si un thomiste peut avoir ce sentiment.

I. D'abord qu'en est-il du concile de Trente ? Nous suivrons pas à pas notre vénéré contradicteur : ce sera moins intéressant qu'une exposition large, mais plus *ad rem* comme réponse.

Nous convenons avec lui « qu'on ne peut entendre légitimement le texte d'un concile que dans le sens où il l'a donné lui-même et que ce sens est déterminé par l'objet que ses auteurs ont voulu définir ou enseigner. »

Mais, contrairement à son sentiment, nous soutenons que le concile de Trente a voulu, dans le texte en question, définir (ou enseigner) la *nature* de la justification ; nous ne disons pas encore la nature de la grâce. Et nous en donnons pour preuves :

1° Le *titre* du chapitre : « Quid sit justificatio impii et quæ ejus causa. » La réponse à la question « quid sit ? » est la *quiddité*, c'est-à-dire la *nature* même de la chose, ce que la *définition* a pour but de faire connaître. Si cette rubrique répond au chapitre, nous aurons dans le chapitre la nature de la justification.

2° Le *contenu* du chapitre : il s'agit, en effet, dans le chapitre, de la nature de la justification dont il est donné d'abord une définition négative : elle n'est pas la simple rémission des péchés ; —

puis une définition positive comprenant sa nature intime : sanctification et rénovation de l'homme intérieur ; et ses principaux effets : justice, amitié de Dieu et droit à l'héritage céleste.

Cette définition est développée tout au long à l'aide de notions très souvent employées par saint Thomas, par les notions des causes, de la cause finale, de la cause efficiente, de la cause méritoire et de la cause formelle. Tout cela se rapporte à la *quiddité* ou *nature* de la chose définie. La cause finale, la cause efficiente et la cause méritoire, étant des causes extrinsèques, ne nous font pas connaître la chose en elle-même ; elles nous disent plutôt ce qu'elle n'est pas. Mais la cause formelle étant une cause intrinsèque nous fait connaître ce qu'elle est en elle-même.

Dans le développement qui suit, le concile a surtout pour but d'empêcher davantage encore que l'on ne confonde les causes méritoire et efficiente avec la cause formelle dont il est donné une nouvelle notion, savoir, qu'elle est la charité répandue dans l'âme avec les dons ou vertus qui l'accompagnent.

Comment, après cela, ne pas reconnaître que le concile a bien eu en vue d'enseigner quelle est la nature de la justification ?

3° Les *erreurs* contre lesquelles le concile formulait cet enseignement : il y avait deux erreurs principales, celle d'Osiandre, d'après lequel la justification aurait lieu par la justice et la sainteté de Dieu lui-même, et celle du commun des protestants disant qu'elle a lieu par l'imputation des mérites de Jésus-Christ. — Chacune de ces deux opinions faisait de la grâce quelque chose d'extrinsèque à l'homme justifié. Osiandre enseignait que la justice divine ne justifiait le pécheur que par une relation morale établie entre elle et lui. Michel Servet parut aux protestants eux-mêmes passer toutes les bornes en affirmant que la justice de Dieu entrait dans l'homme et se répandait en lui comme l'âme est dans le corps. Quant aux mérites de Jésus-Christ, n'étant qu'imputés au pécheur, ils lui demeuraient évidemment extrinsèques.

Contre ces erreurs, le concile dut définir 1° que la justification n'est ni la justice même de Dieu par laquelle Dieu est juste, ni les mérites de Notre-Seigneur ; 2° que cette justification n'est pas une simple imputation extrinsèque faite à l'homme ; mais 3° que la justification est la justice par laquelle Dieu nous rend justes et que Notre-Seigneur nous a acquise par ses mérites ; et 4° que cette justice est intrinsèque et inhérente à l'âme. En d'autres termes, le concile dut enseigner ce que n'est pas la justification, ce qu'il fit en repoussant les erreurs protestantes ; et ce qu'elle est en donnant la définition catholique.

Pour les raisons qui précèdent il faut admettre que le concile de Trente a voulu définir la justification, ou, ce qui revient au même, en faire connaître la nature.

Nous ajoutons que par là même il a voulu dire quelle est la nature de la grâce sanctifiante. Car la justification est la même chose que la sanctification et que la grâce sanctifiante. La grâce est, en effet, comme la justification, « la sanctification, la rénovation de l'homme intérieur » qui rend l'homme juste, ami de Dieu, héritier de la vie éternelle ; elle est, comme la justification, l'effet de la miséricorde de Dieu qui sanctifie et qui répand dans les cœurs l'onction de l'Esprit-Saint. Nous ne voyons pas sous quel rapport on pourrait distinguer l'une de l'autre, ni sur quoi on pourrait s'appuyer pour faire cette distinction.

S'il en est ainsi, nous avons, dans le chapitre VII de la 6e session *de Justif.*, une véritable définition de la grâce.

Ce premier point acquis, il nous faut lire le texte et l'interpréter dans son vrai sens.

II. Laissons de côté toutes les autres parties de la définition sur lesquelles nous sommes complètement d'accord, pour ne nous occuper que du passage concernant la cause formelle, lequel est le point capital et celui sur lequel nous différons entièrement.

Pour que nos lecteurs n'aient pas à le chercher dans le texte, transcrivons-le encore une fois :

« Hujus justificationis... demum unica formalis causa est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit ; qua videlicet ab eo donati, renovamur spiritu mentis nostræ ; et non modo reputamur, sed vere justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes, unusquisque suam. »

En voici la traduction, dans laquelle nous mettons en regard les divergences d'interprétation :

« De cette justification... enfin la cause formelle unique est la justice de Dieu :

(*a*)	(*b*)
« Non pas *celle par laquelle* il est juste lui-même, mais *celle par laquelle* il nous rend justes ;	« Non pas *en tant que par elle* il est juste lui-même, mais *en tant que par elle* il nous rend justes ;
« *Celle dont* il nous gratifie, qui nous renouvelle dans l'esprit de notre âme ;	« *Laquelle, en tant* qu'il nous *en* gratifie, nous renouvelle dans l'esprit de notre âme ;

« Et nous ne sommes pas seulement réputés justes, mais nous le sommes véritablement de nom et d'effet :

(*a*)	(*b*)
« Recevant en nous la justice, chacun la sienne propre. »	« Recevant en nous *cette* justice, chacun *comme* la sienne propre. »

Dans les passages dont nous donnons double traduction, la première des deux *a)* est la nôtre. La seconde *b)* serait exigée par l'interprétation que notre vénéré confrère donne au texte. Il suffit de confronter grammaticalement chacune d'elles avec le texte pour voir de quel côté se trouve l'exactitude.

Pour bien saisir toute la portée de ce passage, il faut se rappeler ce qu'est la cause formelle, quel est son rôle ontologique et quelle est son importance.

Il y a trois causes qui sont extrinsèques à l'être

dont elles sont la cause : la cause efficiente qui le produit, la cause finale pour laquelle la cause efficiente le produit, et la cause exemplaire que saint Thomas appelle cause formelle prise dans l'intelligence de la cause efficiente, et qui n'est autre que l'idée et le plan suivi par la cause efficiente. A la cause efficiente se rattache la cause méritoire. Le commencement du chapitre nous expose les causes efficiente, finale et méritoire de la grâce.

Il y a deux causes qui sont intrinsèques à l'être dont elles sont, chacune à sa façon, le principe, et dont elles composent, par leur union, l'entité physique, réelle et concrète : la cause matérielle dans laquelle ou de laquelle la cause formelle constitue l'être : et la cause formelle qui fait l'être en déterminant la matière à être telle chose et non pas telle autre. C'est, dit l'axiôme, la forme qui donne l'être : *Forma dat esse rei.* Bien qu'en tout être composé de matière et de forme, la matière soit indispensable, comme un *substratum* sans lequel la forme resterait abstraite et purement possible, elle n'est pas néanmoins la plus importante. Car, indéterminée par elle-même, elle serait sans être si la forme ne la constituait nature ou substance spécifiquement déterminée. C'est donc la cause formelle qui caractérise essentiellement un être. A la question : Qu'est-ce que tel être? ce qui répond le plus exactement, c'est la notion de sa cause formelle.

C'est donc la cause formelle de la justification qui, mieux et plus philosophiquement que toute autre définition, nous fera connaître la nature de cette justification. Que nous dit à ce sujet le concile de Trente?

Il nous déclare d'abord qu'il n'y a qu'*une cause formelle* de la justification, « unica formalis causa, » celle qu'il va formuler.

Cette unique cause formelle est la *justice de Dieu :* non pas celle par laquelle Dieu est juste, comme l'enseignaient Osiandre et Michel Servet, mais celle *par laquelle Dieu nous rend justes.*

Comment sommes-nous ainsi rendus justes? C'est, « videlicet, » dans ce sens que par le don que Dieu nous fait de cette justice, « quâ videlicet ab eo donati, » nous sommes *renouvelés dans l'intérieur de notre âme* et non pas seulement justifiés par une imputation extérieure, soit de la justice de Dieu, comme le disait Osiandre, ou des mérites de Notre-Seigneur, comme le prétendaient les autres protestants.

Et conséquemment, nous ne sommes pas seulement réputés justes sans l'être, comme la doctrine des protestants le fait croire ; mais nous en portons le *nom* avec *vérité* et nous en avons la *réalité en nous.*

Cette réalité est une justice *reçue en nous,* une justice inhérente à notre âme, une justice individuelle, chacun de nous ayant *la sienne propre.*

Ce qui ressort principalement de cette définition de la justification par sa cause formelle, c'est qu'elle est une justice inhérente à l'âme, reçue en chaque juste, divine parce que c'est Dieu qui la met en nous, mais non parce qu'elle serait la justice même de Dieu par laquelle Dieu est juste.

Nous avons fait remarquer plus haut que la justification et la grâce sanctifiante sont une seule et même chose. La nature de la justification est donc exactement la nature de la grâce. La grâce est donc la justice divine par laquelle Dieu nous rend justes, une justice inhérente à nos âmes et individuelle, différente de la justice divine par laquelle Dieu est juste.

La justice divine par laquelle Dieu est juste est, dans la réalité, la même chose que la nature divine par laquelle il est Dieu. Car il y a identité réelle entre la nature de Dieu et ses attributs. Nous pouvons donc remplacer dans les assertions précédentes la justice divine par la nature divine et dire, conformément à l'enseignement du concile de Trente, que la grâce sanctifiante est la nature divine par laquelle Dieu déifie notre âme, une nature divine inhérente à chacun de nous, mais non la nature divine par laquelle il est Dieu lui-même.

C'est ainsi qu'est faite la preuve que notre sentiment est celui du Concile de Trente et que le sentiment opposé y est contraire. Toutefois nous ne qualifions pas notre sentiment de vérité de foi catholique définie et le sentiment contraire d'hérésie, parce que l'enseignement du concile n'est pas formulé dans les termes mêmes de nos assertions. Nous parlons de grâce et de nature divine, tandis que le concile parle de justification et de justice divine. Mais nous avons dit que le sentiment contraire est voisin de l'hérésie et implicitement que notre sentiment est voisin de la foi, parce que pour passer de l'enseignement du concile de Trente à notre sentiment, il suffit d'une simple remarque dont la vérité n'est mise en doute par aucun théologien, savoir qu'il y a identité réelle entre justification et grâce sanctifiante, entre justice divine et nature divine.

Nous tenons donc pour erronée et voisine de l'hérésie l'opinion qui affirme que la grâce est la nature même de Dieu.

III. Notre vénéré contradicteur ne croit pas impossible que Dieu communique à une créature la vie qu'il donne à son Fils et à son Esprit. Il nous épargne les autres explications et nous propose celle-ci : « Dès lors que, suivant la foi, le Verbe a pu se communiquer à la nature humaine sans cesser d'être Dieu, rien n'empêche de supposer qu'il a su trouver le moyen de se communiquer par l'Homme-Dieu à chacun des humains, sans rien perdre du respect qui lui est dû. » Si la déification de l'homme dans la grâce par la communication de la nature même de Dieu était aussi bien révélée que l'Incarnation, nous saurions, avec certitude et *a priori*, que la chose n'est pas impossible, et sans aucun doute la saine theologie nous fournirait la solution des difficultés qu'on pourrait élever contre ce dogme. Mais ce n'est pas un point révélé. C'est même quelque chose qui est contraire à l'enseignement de l'Eglise et consé-

quemment à la révélation. Il ne s'ensuit pas que la chose soit impossible. Mais s'il se trouve dans cette opinion des raisons d'impossibilité, nous n'avons pas la même certitude de pouvoir en démontrer la fausseté.

Dans l'Incarnation tout s'accorde admirablement. Le Verbe prend une nature humaine sans perdre sa nature divine. Les deux natures sont unies dans la personne par le lien hypostatique. Le même Verbe est Dieu par la nature divine, homme par la nature humaine. La personnalité est, comme il convient, celle qui répond à la nature supérieure. Les deux natures conservent leur intégrité.

Dans le sentiment qui prétend que la grâce est la nature même de Dieu communiquée à l'homme, il n'y a plus la même netteté ni la même exactitude.

Si la nature de Dieu est intégralement communiquée à l'homme, l'homme devient Dieu au même titre que le Verbe incarné. Si cette nature divine subsiste dans la personnalité divine, il y a en Dieu autant de personnes qu'il y a dans l'univers d'âmes justes, plus les trois personnes de la sainte Trinité. Si cette nature divine subsiste dans une des trois personnes divines, il faut, de deux choses l'une, ou qu'il y ait dans l'homme juste deux personnes, ou que la personnalité humaine soit absorbée dans la personne divine.

Si la nature de Dieu n'est que partiellement communiquée à l'homme par la grâce qui serait néanmoins la nature même de Dieu, il faut que la nature divine de Dieu soit divisée et amoindrie, il faut qu'elle ait cessé d'être la nature de Dieu : car la nature de Dieu est simple, infinie, indivisible ; elle est tout entière ou elle n'est pas.

Chacune des conséquences de cette opinion en fait voir l'impossibilité et la contradiction. Il y a donc, entre la doctrine de l'Incarnation et le sentiment que nous combattons, une grande différence. Le mystère de l'Incarnation ne légitime aucunement cette opinion sur la grâce.

IV. Une autre raison qu'on nous oppose, c'est qu'un accident, une qualité accidentelle ne répond à rien de ce qu'expriment les textes : *Divinæ consortes naturæ ; In lumine tuo videbimus lumen*, etc. Nous démontrerons le contraire.

Sur cette idée que la grâce est, d'après nous, un accident, notre confrère nous oppose cette difficulté que cet accident, étant supérieur à toute créature possible, ne saurait être que divin dans toute la force du terme ; or, en Dieu, il n'y a pas d'accident ; les perfections divines sont une seule et même chose avec la nature divine. — Cette objection suppose deux choses aussi fausses l'une que l'autre. La première c'est qu'il ne puisse y avoir rien de divin qui ne le soit dans toute la force du terme ; le concile de Trente, abstraction faite de la preuve que nous en avons tirée, nous enseigne le contraire, puisqu'il distingue une double justice divine, celle par laquelle Dieu est juste et celle par laquelle il nous rend justes. La seconde c'est qu'il suppose que, dans notre sentiment, la grâce serait un accident de la nature divine, tandis qu'elle est un accident de la nature humaine. Cette simple remarque enlève toute force à son argument.

V. Le respectable archiprêtre a été, comme d'autres, séduit par un véritable mirage. On s'imagine qu'il y aurait pour l'homme plus de perfection et pour Dieu plus de gloire à ce que Dieu mît en nous par sa grâce sa propre nature et ses propres perfections. Et l'on ne considère pas que la chose est impossible et contraire à l'enseignement de l'Eglise. Même dans le domaine de la théologie, il faut se défier de l'imagination et du sentiment. C'est un mauvais guide en fait d'exégèse et de spéculations théologiques.

VI. Comme notre contradicteur attache grande importance au texte *divinæ consortes naturæ* et qu'il se croit thomiste en la matière, nous allons terminer par l'explication du texte et citer des passages de saint Thomas qui l'aideront à revenir de son erreur.

Nous avons dit dès le principe que nous entendons au sens littéral et dans sa plus stricte interprétation l'expression *divinæ naturæ*, la nature divine de Dieu, par laquelle Dieu est Dieu.

L'expression *consortes, participants*, demande à être bien comprise, car elle est susceptiple de plusieurs sens. Nous avons déjà distingué diverses espèces de participation dans notre nº 52 de l'année dernière. Reprenons ces notions à un autre point de vue qui soit plus en rapport avec notre texte.

Plusieurs personnes peuvent participer à une même nature une et identique, numériquement la même : ainsi en est-il des trois personnes divines qui participent à la même nature, une et identique. C'est le seul exemple que nous ayons de cette communauté absolue et de cette identité numérique de nature.

Plusieurs êtres peuvent participer à une nature spécifiquement la même : ainsi tous les hommes participent à la nature humaine qui est en eux tous la même spécifiquement, mais numériquement distincte. — Cette participation à une nature spécifiquement la même peut avoir lieu de deux manières : ou bien par la simple communauté de nature, comme il arrive entre deux hommes quelconques ; ou bien par la transmission que l'un fait à l'autre de la nature commune, comme il arrive par la paternité, les parents transmettant à leurs enfants la nature humaine à laquelle ils participent en commun.

Dans ce dernier cas, la transmission de la nature ou de la qualité commune peut être ou physique, ou seulement morale : physique, quand la nature transmise est une entité physique qui part de la cause pour exister dans l'effet : ainsi dans la génération la nature humaine passe du père au fils par une entité physique émanée du père et allant au fils ; — morale seulement, quand la cause agit sur l'effet de manière à se l'assimiler sans lui commu-

niquer une entité physique émanée d'elle-même : ainsi le maître, par son enseignement, façonne le disciple à son image.

De quelle manière participons-nous par la grâce à la nature divine? De la manière la plus parfaite possible.

Mais ce ne peut être par l'identité numérique de nature. Car, par cette participation ou plutôt par cette identité de nature avec Dieu, nous serions Dieu lui-même, absolument comme les trois personnes divines sont Dieu, un seul et même Dieu.

Ce ne peut pas être non plus par la communauté de nature spécifiquement la même et numériquement distincte. Car nous serions, non plus Dieu lui-même, mais nous serions Dieu comme Dieu lui-même, un autre Dieu, ou plutôt une multitude innombrable d'autres Dieux. Recevant de Dieu cette nature divine de Dieu, nous serions, non pas ses fils adoptifs, mais ses fils naturels au même titre que Notre-Seigneur, qui ne serait plus le Fils unique de Dieu.

Mais nous participons à la nature divine de la manière qui approche le plus possible de la communauté de nature, c'est-à-dire :

1o Par une perfection réelle, physique, ajoutée à notre nature, qui élève notre être au-dessus des conditions de toute nature créée ou créable, qui nous rend semblables à Dieu autant qu'il est possible à une créature de le devenir, qui nous permet d'avoir pour objet de nos facultés ainsi élevées et de nos opérations Dieu tel qu'il est en lui-même, et ainsi nous déifie véritablement. Par là nous sommes des dieux : « Ego dixi : Dii estis » et des fils de Dieu : « Et filii Excelsi omnes » (Ps. LXXXI, 6) : non par nature, mais par adoption ; par une adoption qui n'est pas une pure faveur extrinsèque sans réalité dans notre âme, par une pure dénomination, mais par une qualité réelle, physique que Dieu, par sa grâce, produit en nous, par une génération nouvelle, ou une régénération qui met en nous un être vraiment divin.

2o Par une imitation morale de la sainteté et des perfections divines qui sont proposées à notre imitation : car nous sommes invités par l'élévation même de notre nouvel état aussi bien que par les exhortations de Notre-Seigneur et de ses apôtres à conformer notre vie, dans la mesure où c'est possible, à la perfection de notre Père céleste : « Estote ergo vos perfecti sicut et Pater vester cœlestis perfectus est » (Matth. v, 48). C'est la conséquence que saint Pierre, dans la suite même du texte que nous expliquons, exprime formellement par ces paroles : « Ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ, fugientes ejus, quæ in mundo est, concupiscentiæ corruptionem » (II Petr. I, 4).

3o Par l'inhabitation en nous de l'Esprit saint et des deux autres Personnes divines : car Dieu accompagne le don surnaturel qu'il nous accorde par la grâce ; il fait de notre âme sa demeure ; il la remplit de sa présence ; il la rend éclatante de sa lumière ; il l'inonde du reflet de sa bonté, de sa sainteté. Entre cette inhabitation avec tout ce qu'elle met dans l'âme sanctifiée et la qualité divine de la grâce, il y a cette différence que la grâce est intrinsèque à l'homme, inhérente à la substance et aux puissances de son âme, tandis que les trois Personnes, la nature de Dieu qui leur est identique et l'éclat divin que sa présence répand dans l'âme, sont extrinsèques à sa constitution. L'âme sanctifiée est le temple de Dieu ; la grâce en est le revêtement, mille fois plus précieux que la bâtisse naturelle, et l'onction divine ; Dieu, dans sa nature et dans ses Personnes, en est l'hôte. L'hôte ennoblit le temple plus encore que ne le fait l'onction même divine. Ainsi l'homme juste possède en lui, mais non comme faisant partie intrinsèque de son être divin, Dieu lui-même, sa nature divine et ses Personnes.

Entre l'inhabitation divine et la grâce divine il y a des liens très intimes. Le premier est celui d'efficience : c'est en venant dans l'âme pour l'habiter que Dieu produit en elle la grâce sanctifiante, et ainsi c'est par l'action et par la présence substantielle et personnelle de Dieu, comme cause efficiente que la grâce est produite dans l'âme et que l'âme est sanctifiée. Le second est celui de similitude : en agissant sur l'âme dans laquelle il habite, Dieu la façonne à sa ressemblance, comme le cachet marque son empreinte sur la cire. Le troisième est celui de l'unité morale d'opérations : l'âme sous l'influence de Dieu qui habite en elle produit des actes qui ont le même objet que ceux de Dieu lui-même, savoir son essence et son infinie perfection ; et sur cet objet elle exerce des opérations semblables à celles de Dieu : elle connaît Dieu comme Dieu se connaît, elle le connaît à sa lumière, c'est-à-dire par la lumière subjective que Dieu met en elle pour qu'elle puisse le connaître ainsi, et par la lumière objective que Dieu immédiatement présent à l'âme répand en elle pour qu'elle le connaisse, et ainsi des autres opérations.

C'est ainsi et de toutes ces manières très réelles que, par la grâce, nous participons à la nature divine, sans que la grâce soit la nature même de Dieu.

VII. Il ne nous reste plus qu'à montrer que notre sentiment est l'enseignement même de saint Thomas. Comme notre vénérable confrère nous paraît avoir grande confiance au Docteur Angélique, nous espérons bien que les textes suivants achèveront de le convaincre. Il lui sera facile de vérifier dans la Somme théologique les passages que nous allons citer.

Dans la 1re p., q. 13, a. 9, il se fait cette objection : « Il semble que ce nom « Dieu, » soit communicable. En effet, à quiconque est communiquée la *chose* signifiée par le *nom*, à celui-là est aussi communiqué le *nom* lui-même. Or, ce nom «Dieu» signifie la nature divine, laquelle est communicable à d'autres, selon ce mot 2 Petr. 1 : « Magna et pretiosa ut efficiamini divinæ consortes naturæ. Donc... » Si la grâce est la nature même de Dieu, si l'homme reçoit la nature même de Dieu, c'est-à-dire la *chose* même signifiée par le

nom « Dieu, » l'objection est insoluble. Aussi saint Thomas la résout-il en disant que la grâce n'est pas la nature même de Dieu, mais une *similitude de la nature divine*. Voici ses propres paroles, dans le corps de l'article : « Ce nom « Dieu » est néanmoins communicable, non pas selon toute sa signification, mais pour une partie, *par une certaine similitude :* ainsi sont appelés *dieux* ceux qui participent à quelque chose de divin, par similitude, selon cette parole : « Je l'ai dit : vous êtes des dieux. » Et dans la réponse ad 1 : « Il faut donc dire que la nature divine n'est communicable que par une *participation de similitude.* »

Dans la 1a 2ae q. 110, a. 4 : « Comme dans la puissance intellectuelle, l'homme participe à la connaissance divine par la vertu de foi, et dans la puissance de la volonté à l'amour divin par la vertu de charité, ainsi dans la nature de l'âme, il participe *selon une certaine similitude* à la nature divine par une certaine génération ou création nouvelle. »

A la q. 112, a. 1, le saint Docteur se demande si Dieu seul est cause de la grâce? Il répond : « Aucune chose ne peut agir supérieurement à son espèce, parce qu'il faut toujours que la cause soit au-dessus de l'effet. Or le don de la grâce excède toute faculté de nature créée, puisqu'elle n'est rien autre chose qu'une participation à la nature divine qui surpasse toute autre nature. Et pour ce motif, il est impossible qu'une créature soit cause de la grâce. Ainsi donc il est nécessaire que Dieu seul déifie, en faisant communication de sa nature divine *par une certaine participation de similitude.* »

Dans la 3e p., q. 2, a. 10, ad 1 : « La grâce qui est un *accident* est une certaine *similitude de la divinité* participée par l'homme. Dans l'Incarnation au contraire, on ne dit pas que la nature humaine ait reçu participation d'une certaine similitude de la divinité, mais on dit qu'elle est unie à la nature divine elle-même dans la personne du Fils. »

Même partie, q. 3, a. 4, ad 3 : « L'élévation, *assumptio,* qui se fait par la grâce d'adoption, a pour terme une participation à la nature divine par une *assimilation* à sa bonté, selon ce mot 2 Petr. 1 : *Ut divinæ consortes naturæ, etc.* »

Même partie, q. 62, a. 1, c : « La grâce n'est autre chose qu'une *similitude* participée de la nature divine selon ce mot 2 Petr. 1, etc. »

Saint Thomas est trop explicite pour qu'aucun thomiste puisse penser le contraire.

Q. — Je ne suis pas de ceux qui prétendent que, nulle part, il ne se débite autant d'hérésies que dans la chaire contemporaine ; mais sans aller si loin, est-il téméraire d'affirmer que l'on s'y permet pas mal d'inexactitudes de doctrine, soit en dogme, soit en morale?

Que de fois ne m'est-il pas arrivé, par exemple, d'entendre certains prédicateurs, en parlant de la divine Eucharistie, enseigner que les anges sont jaloux de notre participation au sacrement de l'autel! Eh! pourquoi le seraient-ils, eux qui possèdent, sous une forme infinie et immatérielle, ce que nous avons sous forme de foin et de paille, comme dit saint Bernard.

A ce propos, je me permettrai de vous demander si l'on peut, du haut de la chaire, enseigner que, par l'effet de la sainte communion, le sang de Jésus-Christ coule réellement dans nos veines? Ce scrupule m'est venu au sujet d'une phrase que j'ai lue dans le *Supplément de l'Ami du Clergé,* année 1889, page 207, où il est dit textuellement : « Ce sang adorable qui a coulé au prétoire et sur la croix, ce sang mêlé au vôtre, va circuler dans vos veines. » Et cette année même, également dans le Supplément, page 656, je lis : « Quelle maladie pourrait résister, lorsque vous le posséderez lui-même dans votre poitrine, cœur sur cœur, que son sang se mélangera au vôtre et coulera en quelque sorte dans vos veines? »

N'y a-t-il pas, Monsieur le chanoine, dans ces expressions, une très forte inexactitude? N'est-ce pas dire que le corps du Christ se digère et se transforme en notre corps, comme une nourriture ordinaire, tandis que ce sont seulement les espèces sacramentelles que nous digérons? L'Eucharistie n'est-elle pas d'ailleurs destinée à soutenir la substance de l'âme et non pas celle du corps? « Cette viande ne se digère pas, dit Bossuet, mais c'est elle qui, pour ainsi parler, nous digère et nous change en elle. »

Bien loin de moi, Monsieur le chanoine, la pensée de critiquer l'ensemble des sermons que publie votre excellente revue ; je suis moi-même le premier à en faire mon profit ; mais ne serait-il pas à désirer, surtout à notre époque, qu'on y apportât encore plus de rigueur théologique, afin qu'aucune erreur, aucune exagération ne puisse s'y glisser?

Je suis heureux de profiter de la circonstance pour vous remercier du bien que nous fait l'*Ami du Clergé.* Je voudrais le voir entre les mains de tous les prêtres français, surtout de ceux à qui les travaux du saint ministère ne laissent guère le temps de feuilleter les gros in-folio.

R. — On doit être très indulgent pour les prédicateurs. Il leur faut frapper l'esprit de leurs auditeurs : ils ne peuvent le faire sans recourir à certains artifices de style, à certains tours étranges donnés aux choses communes. Quand la pensée se trouve ramenée à l'exactitude dogmatique ou morale par les développements qui précèdent ou qui suivent, il ne faut pas leur en vouloir pour un mot qui, pris en lui-même, serait un écart.

Ce que notre jeune confrère nous signale se trouve dans ce cas. Il est bien certain que les anges n'ont pas comme nous l'Eucharistie et la sainte communion, non pas qu'ils n'aient maintenant quelque chose de meilleur qui est l'union avec Dieu vu face à face ; mais la communion par la manducation corporelle du corps et du sang de Notre-Seigneur sous les espèces sacramentelles, ils ne l'ont pas. Ils jouissent de la *chose,* ils n'ont pas le sacrement, pas plus que le sacerdoce. Qu'on exprime cette pensée par la fiction ou figure d'un sentiment d'envie, c'est tout à fait oratoire et irrépréhensible au point de vue de la doctrine.

Quant au sang de Notre-Seigneur qui coule dans nos veines, c'est une chose vraiment inexacte si on l'entend au sens propre des mots. Nous avons déjà eu l'occasion d'en faire la remarque. Aussi trouvons-nous bien imaginé l'*en quelque sorte* de la seconde citation. La présence de Notre-

Seigneur en nous est corporelle en raison des saintes espèces ; elle ne dure que ce que durent les saintes espèces ; rien du corps et du sang de Notre-Seigneur n'est ni digéré ni mélangé à notre sang. Les saintes espèces elles-mêmes sont dissoutes avant de concourir à nourrir le corps. Mais nous avons en nous par la sainte communion un principe de vie spirituelle qui exerce une influence principalement sur l'âme et aussi sur le corps, soit par l'intermédiaire de l'âme que vivifie la sainte communion, soit par la salutaire influence que la sainte communion exerce directement sur le corps pour amortir la concupiscence et rendre le corps docile à l'influence de l'âme dans la pratique de la vertu. Un orateur peut ainsi parler d'une vie nouvelle qui circule dans nos veines. De la vie au sang qui est le principe de la vie, la distance est facile à franchir. Cette vie nouvelle est la vie de Notre-Seigneur, puisque c'est lui qui la produit à l'image de la sienne. C'est donc, par une métaphore, double ou triple, son sang métaphoriquement entendu, qui circule métaphoriquement dans les veines, métaphoriquement comprises, du communiant. Qu'il y ait excès de métaphore, nous n'en disconviendrons pas.

Q. — 1° Un de mes paroissiens divorcé, vient de se remarier civilement avec une jeune fille, sa domestique, après avoir eu, avec elle, dit-on, des relations coupables ; je me suis efforcé, par divers moyens, d'éviter ce scandale qui est un outrage public à la religion et aux mœurs ; mieux vaudrait, selon moi, le concubinage libre que ce concubinage légal. A ce sujet il s'est élevé, entre mes confrères et moi, une discussion relative à la conduite à tenir, en cas de maladie grave de l'un ou l'autre de ces concubinaires. Je suis de ceux qui prétendent que moi, leur curé, je ne dois pas mettre les pieds chez eux, ni aucun autre prêtre, soit en temps ordinaire, soit même s'ils sont malades ; j'ajoute que je dois attendre d'être demandé, alors même qu'il y aurait danger de mort, et qu'étant demandé, je dois me rendre auprès du ou de la malade, avec des témoins, devant lesquels il ou elle déclarera renoncer à la cohabitation, après la guérison, et promettra de rentrer dans la voie du salut, faute de quoi, je ne puis procéder à la confession. D'autres soutiennent qu'il n'y a pas lieu de se montrer aussi sévère, et que le curé ou le prêtre appelé doit agir avec les malades de ce genre comme avec les autres, qu'aucune règle de théologie ne vient corroborer ma manière de voir. Veuillez, cher ami du clergé, vous prononcer entre nous et appuyer votre thèse d'arguments théologiques, de témoignages intrinsèques et extrinsèques.

2° Un évêque, à Lourdes, peut-il y confirmer ses diocésains sans l'autorisation de l'Ordinaire du lieu?

3° Un propriétaire a vendu ses bœufs ; l'acheteur se réserve qu'on les lui conduira à telle gare, à telle heure, le dimanche matin, ce qui oblige deux hommes à manquer la messe, s'ils font cette corvée ; dans ce cas y a-t-il dispense?

4° Si mulier quæ cum sacerdote oscula et alia hujusmodi habuit, ea acccusat apud eumdem tanquam venialia, aut etiam tacet quia ea non putat esse peccata, quid agere debet confessarius ?

R. — Ad 1. Il ne nous paraît pas difficile d'amener les adversaires à un même sentiment. Pour cela, il suffit qu'ils ne soient pas exclusifs, et que chacun retenant ce qu'il y a de vrai dans l'opinion qu'il défend, ne repousse pas ce qui est bon dans l'opinion contraire.

Ce divorcé, qui se remarie civilement, n'est qu'un misérable concubinaire public et un adultère ; d'où il suit que les dits conjoints civils sont des pécheurs publics. Parce qu'ils sont pécheurs, ils ont besoin de pitié et de miséricorde, et, comme tous les pécheurs, ils se recommandent d'eux-mêmes à la charité du bon pasteur, qui doit travailler à ramener les pécheurs à la pénitence, à l'exemple de Celui qui a dit : « Non veni vocare justos, sed peccatores ad pœnitentiam. » Et dans ce sens, les contradicteurs de M. X... ont raison de ne pas établir de distinction entre pécheurs et pécheurs. Mais ils sont pécheurs publics et leur union est un scandale permanent, dont la réparation est une condition nécessaire à leur admission aux sacrements. Cette réparation doit être publique aussi. Elle suppose la rétractation du passé, et la volonté de faire cesser le scandale dans le présent et dans l'avenir. Que faut-il pour que la réparation soit suffisante ? Cela dépendra des circonstances. Si elle peut se faire immédiatement par la séparation des coupables, il faut exiger cette séparation. Sinon, il faut exiger la promesse de se soumettre, après convalescence, et aussitôt que la chose sera possible, aux lois de l'Eglise et à la décision de l'évêque, qui devra intervenir. Et cette promesse doit être exigée devant témoins. Si le temps ne permet pas d'appeler des témoins, on se contentera de la promesse du mourant ou de la mourante, et la réception des sacrements sera regardée comme une rétractation et une réparation suffisante.

M. X... a donc raison de soutenir qu'il ne faut pas traiter ces personnes comme des pécheurs ordinaires, puisqu'il faut auparavant exiger une réparation du scandale qu'elles ont donné et une promesse de se soumettre aux lois ecclésiastiques. Mais il va un peu loin en refusant d'avoir aucune espèce de relation avec elles, même quand elles sont gravement malades, s'il n'est appelé expressément et s'il n'y a auparavant une promesse formelle de renoncer au concubinage légal. Cette manière d'agir nous paraît trop rigide, peu conforme à l'esprit de Notre-Seigneur qui ne refuse pas de s'entretenir avec la Samaritaine, femme pécheresse et adultère, qu'il veut bien convertir par sa divine mansuétude, pour nous apprendre de quelle manière nous devons traiter même les plus grands pécheurs.

M. X... pourrait objecter peut-être que l'opinion publique s'offenserait des attentions ou des bons procédés que le prêtre aurait pour ces personnes. Il est vrai que la prudence doit ici comme partout régler la conduite du prêtre. Mais elle ne lui défend pas, en repoussant le vice, de rechercher les personnes, pour les ramener à la vertu. Si on lui en faisait un reproche, il se souviendrait encore que ce même reproche a été fait à Celui qui a voulu être appelé l'ami des pécheurs.

Ad 2. Non : un évêque ne peut pas confirmer,

même ses diocésains, dans un diocèse étranger, sans le consentement de l'évêque de ce diocèse. Cela est défendu par le Concile de Trente (sess. 6, de Reform., ch. 5) : « Nulli episcopo liceat, cujusvis privilegii prætextu, pontificalia in alterius diœcesi exercere, nisi de Ordinarii loci expressa licentia. » L'infraction est punie de la suspense *a Pontificalibus*.

Ad 3. Si le vendeur a prévu qu'il serait mis dans l'impossibilité de satisfaire au précepte d'entendre la messe, il devait proposer à l'acheteur un autre jour pour la livraison de ses bœufs. S'il ne l'a pas fait, il a manqué à son devoir, parce que, sans raison suffisante, nous le supposons du moins, il a posé un empêchement à l'observation de la loi. Mais s'il n'a pas prévu l'empêchement, et qu'ensuite il ne puisse refuser de remplir la condition imposée, sans encourir un grave dommage, il peut être excusé. Il en serait de même s'il avait dû supporter une perte notable, en ne voulant pas se soumettre à la détermination du jour de livraison, demandée par l'acheteur. Ce qui vaut pour le vendeur, vaut également pour celui dont le concours est nécessaire pour conduire les bœufs à la gare.

Ad 4. Nisi ab his omnibus prorsus abstineat, indignus erit sacramenti minister. Hæc egisse illum summopere pœniteat. Curet ut mulier alium adeat confessarium, saltem ad tutius ; et ipse in posterum ad talia tam miserabiliter non deflectat ; secus meminerit sibi laqueum perditionis injicere.

Q. — 1° Peut-on donner l'absolution sacramentelle à une personne de mauvaise foi (affaire de justice, réputation détruite ou diminuée, désobéissance)? Peut-on lui refuser la communion, même pascale, quand cette mauvaise foi est publique?

2° Un fonctionnaire prétend ne pas scandaliser ni pécher autrement en chassant tout le dimanche, afin de sustenter sa nombreuse famille ; *quid?*

R. — Ad 1. La question est un peu vague. Parce que la *mauvaise foi* peut s'appliquer à beaucoup de choses, elle peut exister à des degrés différents de gravité. Etre de *mauvaise foi* ou tromper dans une affaire importante, par exemple dans un contrat, dans un paiement, et causer ainsi un préjudice grave au prochain, c'est une faute grave contre la justice. Il en sera de même si la mauvaise foi a pour effet de détruire ou de diminuer notablement la réputation du prochain. Désobéir, en matière grave, au commandement du supérieur ou à la loi, sera encore un péché mortel. Or le pénitent qui a commis ces péchés graves doit s'en repentir, les réparer par la restitution, s'il y a lieu, et de plus être dans la disposition de ne plus les commettre, et, par conséquent de ne point persévérer dans *cette mauvaise foi*, qui a été la cause de ces péchés. S'il n'avait pas ce ferme propos, qui est une partie nécessaire de la contrition, il ne pourrait recevoir l'absolution, même à Pâques : et cela surtout si cette mauvaise foi était publique et non rétractée.

Mais si *cette mauvaise foi* n'est qu'une disposition plus ou moins accentuée, ne portant sur rien de spécial, et ne conduisant à aucun acte gravement répréhensible, il ne parait pas qu'elle soit une cause suffisante pour exclure de la réception des sacrements. De plus il convient ordinairement de n'accepter que sous bénéfice d'inventaire le jugement que les hommes portent sur la bonne et surtout la mauvaise foi de leur prochain.

Ad 2. Ce fonctionnaire peut chasser tout le dimanche, sans faute grave, s'il remplit le précepte de l'audition de la messe. Le plaisir de courir tout le jour n'est pas une raison suffisante qui l'exempte du précepte, ni même, croyons-nous, la prétendue nécessité de sustenter sa nombreuse famille du produit de sa chasse, parce qu'étant donné que la raison soit vraie, rien ne l'empêche d'entendre la messe et de chasser dans la même journée.

Q. — Je vous serais très obligé si vous vouliez bien donner un petit commentaire sur ces paroles de la bulle de Benoit XIV « Sacramentum » *de sollicitatione intra tribunal pœnitentiæ*. Voici les paroles : « Mandamus... in actu sacramentalis confessionis... sive *verbis, sive signis, sive nutibus, sive tactu.* » V. g., hæc verba Titii Berthæ penitenti : 1° « Ego te diligo et pro semper. Amas me? » 2° Titius tangit manum Berthæ et dicit « Miser sum ego sacerdos ob vincula... »

R. — Benedictus XIV in sua constitutione *Sacramentum Pœnitentiæ* mandat « omnibus locorum Ordinariis... ut diligenter inquirant et procedant contra omnes et singulos sacerdotes, tam sæculares quam regulares, quomodolibet exemptos... qui aliquem pœnitentem, quæcunque persona illa sit, vel *in actu sacramentalis confessionis*, vel ante, vel immediate post confessionem, vel occasione, vel prætextu confessionis, vel etiam extra occasionem confessionis in confessionali, sive in alio loco ad confessiones audiendas destinato aut electo, simulatione audiendi ibidem confessionem, ad inhonesta et turpia sollicitare vel provocare, *sive verbis, sive signis, sive nutibus, sive tactu, sive per scripturam aut tunc aut post legendam*, tentaverunt, aut cum eis (pœnitentibus) illicitos et inhonestos sermones vel tractatus temerario ausu habuerint. » Insuper præcipitur ut confessarii moneant pœnitentes sollicitatos de gravi sua obligatione denuntiandi sollicitantes locorum Ordinariis.

His generatim expositis, quæritur in specie quomodo *in actu sacramentalis confessionis* dari possit sollicitatio seu provocatio ad turpia, *sive verbis, sive signis, sive nutibus, sive tactu.* Respondetur sollicitationem in casu haberi, quoties usurpantur verba, aut signa, aut nutus, aut tactus, quæ vere, sive ex se, sive ex circumstantiis, ad turpia invitant et provocant. Ideo ubicunque sit talis provocatio in actu confessionis, sive fiat verbis, signis, nutibus aut tactibus, existit sollicitatio quam insequitur et pœnis subjicit Constitutio Benedicti XIV.

Utrum vero provocatio contineatur in actibus et verbis citatis? Probabilius affirmatur a Craisson

(de reb. v, n. 143), qui addit tamen pensandas esse circumstantias, ex quibus apparebit utrum fuerit vera sollicitatio vel non.

Q. — Est-il vrai, comme l'ont publié dernièrement quelques Semaines religieuses, que pour la prière : « En ego, o bone et dulcissime Jesu, etc., » destinée à être récitée après la communion, le texte authentique publié à Rome (1886 Raccoltà) porte : « Illud præ oculis habens quod jam in ore ponebat tuo David, etc. », et non pas : « in ore ponebat suo, » comme on le lit dans tous les livres de piété ?

Pour gagner l'indulgence plénière attachée à cette prière, est-il nécessaire de la réciter à genoux, comme l'indique Monseigneur de Ségur dans son ouvrage : « La piété enseignée aux enfants, » p. 321 ?

R. — Nous n'avons pas l'édition italienne de la *Raccolta* de 1886, mais la traduction qu'en a faite M. Planchard, vicaire général d'Angoulême, en 1888. On y lit : *in ore ponebat suo*. On lit la même leçon dans l'édition publiée en 1877 par M. Pallard.

D'autre part, le P. Béringer donne *in ore ponebat tuo ;* mais il avertit que la version italienne est un peu différente et plus simple.

Comme les deux éditions, celle du P. Béringer et celle de la *Raccolta*, sont déclarées authentiques par la Sacrée Congrégation des Indulgences, on peut suivre les deux leçons.

Il n'est dit nulle part que la prière : *O bone Jesu* doive se réciter à genoux.

Q. — Un château possède une chapelle qui est considérée comme chapelle privée et qui, cependant, a toutes les conditions d'une chapelle publique.

Elle a porte ouverte à l'extérieur.

On y fait l'adoration perpétuelle à laquelle sont invités tous les paroissiens, le curé excepté.

1° Quels sont les droits du curé, par rapport aux offices dans cette chapelle ?

2° Est-ce au curé à fixer les offices un jour d'adoration perpétuelle dans cette chapelle ?

3° Un châtelain peut-il exclure son curé de cette cérémonie dans sa chapelle ?

4° L'évêque peut-il accorder le droit et la permission à un prêtre étranger de présider les offices ce jour d'adoration, alors que le curé de la paroisse ne refuse pas de présider lui-même ?

R. — Le curé de la paroisse n'a aucun droit à faire les offices dans une chapelle appartenant à une personne, physique ou morale, distincte de l'église paroissiale, ni même à y pénétrer *invito domino*.

Le propriétaire de la chapelle peut, même sans la permission de l'évêque, inviter tout prêtre du diocèse à faire, dans la dite chapelle, tous les exercices religieux permis dans l'acte de fondation.

Les développements de ces assertions, nous les avons donnés longuement, en 1892, p. 354 et suivantes.

Q. — Vous nous avez promis une étude sur les ouvrages de M. l'abbé Bolo. En attendant, voudriez-vous, dans le courant de ce carême, nous donner une idée de son sermon sur *les Gauloises et les Gaulois à la Passion de Jésus ?* C'est là un titre bien surprenant.

R. — Titre surprenant en effet. Et le discours aussi est surprenant, d'autant plus surprenant qu'en dépit du titre on n'y trouve rien de forcé, rien au contraire que de très sensé, de très édifiant surtout. On ouvre cette charmante plaquette (in-12 de 55 pages, Haton, 1 fr.), avec un léger scepticisme, le sourire sur les lèvres, et tout de suite on se sent convaincre par la logique de la démonstration et entraîner par la force d'émotion qui anime ces pages. Au reste, qui mieux que M. Bolo sait s'emparer de son lecteur ?

Voici donc une idée de ce sermon, qui a été prêché à Marseille l'an passé devant un auditoire d'hommes.

I. La race gauloise formait un élément de première importance dans la société de Jérusalem, à l'époque où mourut le Sauveur. L'histoire nous en donne trois raisons principales :

1° Le voisinage des Gaulois de Galatie qui, sous le ciel d'Asie, n'avaient rien perdu de leur physionomie, de leur langage, ni de leurs mœurs, et qui aujourd'hui encore ont gardé le type gaulois (Elisée Reclus). Ils étaient très recherchés par les principicules de Syrie et de Judée ; et le centurion Longin, notamment, en était (Bollandistes).

2° Le passage encore récent de Germanicus, l'ennemi des Germains, l'ami par excellence des Gaulois, qui, vers 18 ou 19 ap. J.-C., avait organisé la domination romaine en Judée, entraînant à sa suite une colonie considérable de Gaulois. Nous trouvons en Judée, 4 ou 5 ans après sa mort, quatre légions dont l'effectif est gaulois, presque en totalité : la *VI*ª *ferrata*, la *X*ª *fretensis*, la *XII*ª *fulminata*, la *III*ª *gallica*.

3° Les affinités de l'administration et de la famille de Tibère et de Pontius Pilatus avec le pays des Gaules. Tibère était de la *gens Claudia*. La gens Claudia était aussi attachée que possible à la Gaule, par toutes sortes de liens, y compris ceux de la naissance et du sang. Elle avait à Lyon une patrie d'adoption ; à Lyon même naquit l'empereur Claude. — Quant à Pontius Pilatus, on a dit, mais sans preuves, qu'il était Gaulois. En tout cas, il avait une nombreuse parenté en Gaule (cf. nombreux souvenirs de la *gens Pontia* aux musées de Narbonne, Vienne, Arles, Nîmes, Genève) ; et il est très probable qu'il s'y était marié. Claudia Procula, sa femme, serait de Narbonne, d'après une légende que l'histoire rend bien vraisemblable. Elle s'appelait *Claudia*, donc était parente, cliente, ou affranchie de la famille impériale. Affranchie, Pilate chevalier romain ne pouvait l'épouser ; simple cliente, il ne l'eût pas voulu. Elle était donc parente ; mais alors Pilate, simple chevalier, n'eût pas obtenu sa main s'il l'eût demandée quand Tibère était déjà empereur. Il l'épousa donc avant le principat de Tibère. Or le principal séjour de Tibère alors fut en Gaule. En Gaule donc Pilate put très bien la connaître. Et si la légende la fait naître à Narbonne, jamais légende ne fut mieux en harmonie avec les données de l'histoire.

Et, autour de Claudia, tout un groupe de nobles

gauloises : Jeanne, une de celles qui vinrent au sépulcre le jour de Pâques, Véronique (dont le vrai nom est Béronique ou Bérénice, Βερονίκη), l'épouse du richissime prince des publicains ou receveur général Amator ou Amadour, qui se faisait appeler Zachée à Jérusalem, tous deux d'Aquitaine, tous deux apôtres de l'Aquitaine (Rocamadour), etc.

Et, par une conséquence naturelle, une foule de Gaulois parmi les soldats de Pilate, surtout aux postes plus périlleux ou plus honorables, comme était le poste de Jérusalem aux fêtes de Pâques. Au reste le plus célèbre de ces soldats, le centurion Longin, a témoigné lui-même de son origine.

II. Ayant établi la nationalité de ses personnages, M. Bolo les suit dans les différents épisodes auxquels ils ont pu prendre part :

1° Jardin de Gethsémani : là, il n'y avait que des Juifs, la milice de policiers circoncis qui étaient au service des princes des prêtres. Pas de soldats du préteur, donc pas de Gaulois, et c'est une consolation pour nous : nous n'avons pas fait escorte au baiser de Judas.

2° Tribunal de Pilate : une seule voix se fait entendre en faveur du Sauveur : Claudia Procula. Quelle hardiesse, pour une femme, de venir dicter une sentence à un magistrat supérieur, à l'instant même où ce magistrat siège sur son tribunal ! Dieu préparait de loin la noble vocation des femmes françaises. Que nos modernes Français prêtent un peu plus l'oreille à la voix de la Claudia Procula que la Providence a placée à côté d'eux !

3° Flagellation, exécutée par les soldats, gaulois en partie. « Ils croyaient ne tenir qu'un Juif, c'est pourquoi ils le frappaient sans pitié. » Avis aux antisémites : « on a beau croire ne frapper qu'un Juif ; à travers le Juif il se peut très bien que l'on blesse la charité, c'est-à-dire Jésus-Christ. »

4° Couronnement d'épines. Les soldats gaulois furent « prophètes sans le savoir, » prophètes de Pépin et de Charlemagne, de Castelfidardo et de Mentana, prophètes de la race française qui devait réellement couronner le Christ dans la personne de son vicaire, le revêtir de pourpre, lui assurer son royaume terrestre.

5° Véronique, la matrone que les soldats laissèrent arriver jusqu'au Sauveur, grâce au prestige dont elle jouissait dans la cité.

6° Le crucifiement, que nos croisés sont allés expier.

7° Le partage des vêtements : *Non scindamus eam*. Que de fois l'hérésie a frappé à la porte de notre pays ! et jamais l'âme du peuple n'a oublié le mot des soldats : *Non scindamus eam !*

8° Le cri de Longin : *Vere Filius Dei erat iste !* Et si l'on se demande en quelle langue il a été poussé, que l'on se souvienne que Longin était d'un pays peuplé par les Galates et que, quatre siècles plus tard, au témoignage de saint Jérôme, on parlait encore, dans ce pays, la langue de nos pères !

Et, pour terminer, rappelant le mot de Clovis : « Où sont mes Francs ? » on nous dit que sans doute, du haut de sa gloire, Jésus-Christ « se souvient de Procula, de Béronique, de ceux qui saluèrent prophétiquement sa royauté, de ceux qui respectèrent sa sainte tunique, de ceux qui rafraîchirent son agonie, du centurion qui proclama sa divinité, et qu'alors il demande lui aussi, à son tour : *Où sont mes Gaulois ?* »

Voilà une pâle et froide analyse de ce discours qui est tout flamme et tout éclat. Ces pages sont des meilleures que l'auteur ait écrites. Jamais le patriotisme et l'amour de l'Eglise ne l'ont mieux inspiré. Il y déploie ses meilleures qualités, sans tomber dans les défauts qui lui ont attiré, par ailleurs, quelques critiques. — Et, par ce temps de carême, si vous êtes en quête de lectures pathétiques et d'une passion dramatisée, prenez, du même auteur, *la Tragédie du Calvaire* (in-12 de VIII-304 p., 2 f. 50, Paris, R. Haton). Vous ouvrirez peut-être le volume avec la pensée d'y découper quelques bonnes tirades à prêcher et de le fermer ensuite : essayez, vous verrez que vous ne le fermerez pas du tout, que vous irez jusqu'au bout, et qu'alors seulement vous vous souviendrez que vous aviez un sermon à préparer. Et vous verrez aussi que, à ce moment-là, votre sermon sera tout préparé, et que l'abbé Bolo, vous empoignant, du même coup vous aura lancé tout vibrant à la conquête de vos ouailles. L'abbé Bolo, c'est de l'électricité à distance.

Nous y reviendrons.

JURISPRUDENCE

CIVILE ECCLÉSIASTIQUE

Q. — Dans le numéro 4 de 1894 de l'*Ami du Clergé*, page 63, il est dit que pour l'encaissement du produit des quêtes, de la location des chaises, et des oblations tarifées, il est permis au Conseil de fabrique de donner au curé, aux quêteurs et aux loueurs de chaises le mandat de percevoir ces recettes aux lieu et place du comptable.

Jusqu'à présent, c'est moi, curé, qui fais la collecte des bancs et chaises, en faisant payer à chaque locataire dix centimes pour le timbre, si la somme excède dix francs. Puis-je continuer d'agir ainsi ? Dans ce cas, je verserais en bloc les sommes reçues, au comptable, en prenant une seule quittance, à timbre de vingt-cinq centimes.

R. — L'article 3 du décret du 27 mars 1893 stipule formellement que les oblations et droits perçus à l'occasion des cérémonies du culte, conformément aux tarifs légalement approuvés, peuvent être reçus par le curé ou desservant, ou par l'ecclésiastique par lui délégué, moyennant la délivrance aux parties d'une quittance détachée d'un registre à souche et à la charge des versements au comptable de la fabrique tous les mois, et plus fréquemment s'il en est ainsi décidé par l'évêque.

C'est donc pour les oblations tarifées que le curé peut être désigné comme régisseur de recettes. Il importe que, pour l'exercice de cette régie, les curés et desservants se renferment strictement dans les limites du mandat qui leur a été régulièrement confié, car, pour peu qu'ils s'immiscent dans le recouvrement des autres recettes ou dans le paiement des dépenses, ils s'exposeraient à être rendus comptables de fait et à devenir, comme tels, justiciables du Conseil de préfecture ou de la Cour des comptes.

La quittance délivrée par le comptable au curé régisseur de recettes dans les termes ci-dessus, est exempte de timbre. Ainsi le décide une lettre du directeur général de l'Enregistrement adressée, le 7 août 1893, au directeur général de la Comptabilité publique, et de laquelle il résulte que, sont exempts d'impôts, comme documents d'ordre intérieur, les récépissés auxquels donneront lieu les mouvements de fonds entre les régisseurs et le comptable en titre.

Q. — 1° Un curé pourrait-il, sans contrevenir au récent décret sur la comptabilité des fabriques, percevoir à part et sans en faire mention dans les registres de la fabrique les honoraires, le casuel des enterrements, mariages, etc.?

Quel danger y aurait-il à agir ainsi?

2° Une fabrique peut-elle faire cadeau au curé des revenus des cierges de toute l'année?

Si oui, quels sont les textes de loi qui le lui permettent?

R. — Ad 1. S'il s'agit d'oblations non tarifées ou volontaires, ce qui est donné directement au ministre du culte, ou ce qui lui revient d'après le partage avec la fabrique, ne figure ni dans les comptes du budget, ni dans les comptes des opérations hors budget. S'il s'agit d'oblations tarifées, le casuel des ministres du culte ne doit pas entrer dans la comptabilité proprement dite de la fabrique; mais s'il est perçu par le comptable avec celui de la fabrique, il doit entrer dans la comptabilité accessoire. Autrement dit, le casuel sera absent du budget et des comptes budgétaires, mais il trouvera place dans les comptes relatifs aux opérations hors budget. C'est ce qui résulte de la combinaison des articles 3 et 24 du décret du 27 mars 1893. (Marquis di Braga et Tissier, *compt. des fabr.*, pages 89 et 92.)

Ad 2. Nous ne connaissons pas de texte législatif qui permette à la fabrique d'abandonner au curé les cierges qui reviennent à la fabrique, pendant l'année, pour les pains bénits et les annuels. C'est là un revenu qui doit entrer dans les recettes du budget, et ne peut en être distrait. (Art. 76 du décret du 30 décembre 1809.) Quant aux cierges offerts pour les enterrements et services funèbres, d'après le décret du 26 déc. 1813, ils se partagent ainsi : les cierges portés par les membres du clergé leur sont intégralement attribués, tandis que ceux qui sont placés autour du corps, à l'autel, aux chapelles ou autres parties de l'église sont alloués pour moitié à la fabrique, et pour moitié aux membres du clergé qui y ont droit. Ce partage est fait en raison du poids de la totalité des cierges.

Les cierges offerts à la première communion, aux mariages, aux baptêmes et aux relevailles, rentrent dans le casuel des curés.

Q. — 1° Faut-il envoyer à la préfecture en 1894, une expédition du budget de 1895 voté à la séance de Quasimodo 1894, ou ne joindre ce budget de 1895 qu'au compte qui en sera rendu en 1896?

Qui doit envoyer ce budget?

Y a-t-il franchise?

2° Une instruction venue de l'évêché nous dit que c'est « le comptable qui envoie » à la préfecture le compte de gestion.

A-t-il franchise?

Si non, comment procéder?

R. — Ad 1. Le budget de 1895, après avoir été voté par le Conseil de fabrique à la session de Quasimodo et communiqué au Conseil municipal, doit être envoyé comme autrefois à l'évêque et non à la préfecture, en exécution de l'article 47 du décret du 30 décembre 1809, « pour avoir sur le tout son approbation. » Le décret du 27 mars 1893 n'a point modifié sur ce point le décret de 1809. Ce budget de 1895 sera joint seulement au compte qui sera rendu en 1896.

Il y a franchise avec l'évêque.

Ad 2. Les comptes des comptables relatifs à la gestion de 1894 et à la première partie de la gestion de 1895, relative aux opérations complémentaires de l'exercice 1894, devront être transmis seulement avant le 1er septembre de l'année 1895 (déc. 27 janv. 1866, art. 3).

Il est probable que d'ici là, l'administration fera connaître le mode de transmission de ces comptes. Bien que l'instruction ministérielle du 15 décembre dernier soit muette sur ce point, il est certain que le comptable aura la franchise pour transmettre son compte de gestion au Conseil de préfecture ou à la Cour des Comptes, suivant les cas.

Q. — Quelles seront les pièces justificatives à produire, pour la fourniture par le curé des hosties, vin, ordo, feuilles de budget, semaine religieuse, imposée par l'évêché aux fabriques, feuilles de compte-registres, etc.?

Pourrait-il seulement (le curé) faire une facture ou plutôt une quittance explicative générale pour tous les articles indiqués, comme on le faisait auparavant?

R. — L'article 31 de l'instruction du 15 décembre 1893 autorise le curé à donner une quittance explicative, ou facture détaillée pour toutes les fournitures faites.

Un timbre de dix centimes devra être apposé sur la quittance si la somme excède dix francs.

Q. — Je vous serais bien obligé de me dire ce que l'on entend par quittance explicative (article 31) qui peut remplacer le mémoire ou la facture. Peut-on s'en servir pour une somme de 80 à 100 francs, ou seulement pour les petites sommes?

Modèle de cette quittance explicative, donnée par le fournisseur?